HOOFDVORMEN VAN OOSTERSCH MONOTHEÏSME

REDE UITGESPROKEN TER HERDENKING VAN DEN 353STEN DIES NATALIS DER LEIDSCHE UNIVERSITEIT OP 8 FEBRUARI 1928 DOOR DEN RECTOR MAGNIFICUS DR. A. J. WENSINCK

BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
voorheen E. J. BRILL, LEIDEN
1928

HOOFDVORMEN VAN OOSTERSCH MONOTHEÏSME

HOOFDVORMEN VAN OOSTERSCH MONOTHEÏSME

REDE UITGESPROKEN TER HERDENKING VAN DEN 353STEN DIES NATALIS DER LEIDSCHE UNIVERSITEIT OP 8 FEBRUARI 1928 DOOR DEN RECTOR MAGNIFICUS DR. A. J. WENSINCK

BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
voorheen E. J. BRILL, LEIDEN
1928

Edelgrootachtbare heeren curatoren,

Hooggeleerde heeren professoren,

Zeergeleerde dames en heeren lectoren en doctoren,

Dames en heeren vertegenwoordigers van studentencorporaties en faculteiten,

Dames en heeren studenten,

Gij allen, die de plechtige viering van den 353^{en} verjaardag onzer universiteit door Uwe tegenwoordigheid opluistert,

Dames en heeren.

Het uitgebreide samenstel van riten, gebruiken, opvattingen en vormen waarin elke der drie groote semietische godsdiensten zich vertoont, laat zich herleiden tot enkele hoofdvormen, typen van godsdienstige levenshouding. Afgezien van de beteekenis en den rang door Joden, Christenen en Moslims aan de stichters van hun godsdienst toegekend, afgezien ook van die moeielijk te beschrijven eigen atmosfeer, die veelal het gevoel van saamhoorigheid bepaalt, vormen deze typen de gemeenschappelijke soortelijke kenmerken der drie godsdiensten. Een vergelijkende beschouwing van deze typen schijnt meer dan eenige andere geschikt om een grondslag van vergelijking tusschen de godsdiensten zelve op te leveren. Deze hoofd-

vormen zijn: de sacrale, de praktische en de mystische.

Het sacrale type vertoont zich het zuiverst in de oudste periode van Israels godsdienst. De betrekkingen tusschen God en mensch vinden haar hoogste uitdrukking in ritueele handelingen. Iedere verandering in die betrekkingen, het intreden van een nieuwe tijdsperiode, gebeurtenissen of ondernemingen van eenig belang voor persoon, gezin, stam en volk worden ingeleid, gevierd of besloten door samengestelde en tot in bijzonderheden vaststaande of voorgeschreven riten. Wie aan die riten wil deelnemen, moet zich eerst zuiveren van alles wat tot het profane behoort, hij moet rein zijn in sacralen zin om tot de heilige plaats en de heilige handelingen te worden toegelaten. De oude wet schrijft ieder mannelijk Israeliet voor driemaal in het jaar voor den Heer Yahwe te verschijnen, en niet met ledige handen [1]. Wie hoopt op de vervulling van een wensch, of wie sedert den laatsten heiligen tijd zijn verlangen in vervulling heeft zien gaan, brengt een offer boven het gewone [2]. Wanneer David door de plaag onder zijn volk tot inkeer is gebracht, komt een godsman hem aanzeggen, dat hij op een aangewezen plaats een altaar moet bouwen. Het bevel wordt ijlings uitge-

voerd, brandoffers en slachtoffers worden gebracht. „En Yahwe laat zich verzoenen met het land en de plaag wijkt van Israel" [3]).

Reeds uit deze enkele voorbeelden blijkt dat de ritus in het offer zijn hoogtepunt bereikt. Er blijkt tevens uit dat het offer, afgezien van naar omstandigheden wisselende technische verschillen, symbool is, dat wil hier zeggen: ritueele handeling waarin het godsdienstig leven in zijn verscheidenheid zich op betrekkelijk eenvormige wijze uitdrukt.

Dit gezicht op het offer zal allicht tot bedachtzaamheid stemmen tegenover pogingen om zijn oorsprong te vinden en zijn historische ontwikkeling tot in bijzonderheden vast te stellen. Ieder die de onderzoekingen van Robertson Smith [4]) bestudeert zal diens kennis en blik bewonderen. Niettemin is de door hem ontworpen totemistische grondslag en de daarop gebaseerde ontwikkeling van het offer thans nog even weinig tastbaar als in de jaren 1880—'90.

Volgens een gansch andere methode is de studie over het offer van Hubert en Mauss [5]), vertegenwoordigers van de fransche sociologische school, opgebouwd. Zij zoeken niet naar oorsprong en ontwikkeling, doch stellen de vraag: Wat geschiedt er bij het brengen van een offer; welke zijn de voorbereidingen, de tijd, de plaats, de persoon, de handelingen;

hoe maken de deelnemers aan het drama zich los van den sacralen toestand om tot den profanen terug te keeren? — Op grond van deze inductieve methode wordt dan het begrip van het offer verkregen, dat zal dienen ter vervanging van het onderzoek naar zijn oorsprong. En in plaats van een studie van zijn historische ontwikkeling wordt een vergelijking gegeven van het verkregen schema met de vormen die het bij de hoofdsoorten en in bijzondere gevallen aanneemt.

Ook wie aan deze methode de voorkeur geeft boven die van Robertson Smith, zal steeds dienen te bedenken, dat iedere samenvatting onvolkomenheid beteekent en dat met name de inductieve methode op voor de hand liggende vragen het antwoord niet geeft. De omschrijving van het offer als een ritus, waardoor gemeenschap wordt tot stand gebracht tusschen het profane en het heilige door middel van een wezen dat vernietigd wordt [6]), kan aanvaard worden, omdat zij het kenmerkende van het geheel weergeeft. Maar zij sluit, naast andere vragen, ook deze in zich: met welk doel wordt de gemeenschap tusschen de beide sferen tot stand gebracht; in andere woorden: welke is de bewuste of onbewuste, uitgesproken of onuitgesproken zin van het offer?

Het antwoord op deze vraag vloeit voort uit de wereldbeschouwing dezer periode, die zich

immers in het offer uitdrukt. De mensch begeert verplaatst te worden in de heilige sfeer, omdat hij verwacht daar versterking te vinden van hetgeen hij op den hoogsten prijs stelt, van wat hemzelf slechts met mate toebedeeld, der godheid daarentegen in absoluten zin eigen is: het leven [7]).

Bespiegelingen over leven en dood, de geheimenis van de verloren onsterfelijkheid, de kwellende vraag of er tegen den dood geen kruid gewassen is, het zoeken naar de bron des levens, vormen den achtergrond van het paradijsverhaal en van het oud-babylonische epos van Gilgamesj en klinken na in den hellenistischen roman van Alexander den Groote. Het leven is het hoogste goed; doch het staat ieder oogenblik vernietigd te worden door den dood, waaraan niemand ontkomt. Versterking, verlenging van het leven, ideëele opheffing zijner sterfelijkheid wordt bereikt door wie in de goddelijke sfeer intreedt en deelneemt aan het offer. Vleesch en bloed van het offerdier zijn levenselementen [8]); de communie schenkt nieuwe levenskracht.

Men zal zulke beschouwingen ook in de zeer uitvoerige offervoorschriften van het Oude Testament niet uitgedrukt vinden [9]). Toch vormen zij niet den alleen stilzwijgend onderstelden achtergrond der heilige handelingen. Dit blijkt uit het psalmboek, dat als een vertolking van

die handelingen gedacht en gedicht is [10]). Er zijn weinig psalmen waarin niet het heiligdom of de sacra genoemd of bedoeld worden. In vele gevallen moge dit tot den geijkten vorm behooren, deze vorm zou niet zijn dwingende kracht hebben kunnen verkrijgen en behouden, wanneer hij niet, oorspronkelijk althans, uitdrukking van levende werkelijkheid geweest ware. De psalmen onderstellen geen rechtstreeksche betrekkingen tusschen God en mensch; het raakpunt tusschen deze wereld en de andere is het heiligdom, het middelpunt der aarde, waar deze met hemel en onderwereld verbonden is. Zij behooren dus — afgezien van blijkbaar zeer ver doorloopende om- en bijwerking — in beginsel tot die periode van Israel's godsdienst waarin de sacra het hoogtepunt van het godsdienstig leven vormen.

Wie de psalmen leest met het oog op dit verband, dien zal het niet ontgaan, dat de opzet van het offer, de opheffing van de tegenstelling tusschen de beide sferen, ook hier aanwezig is. Ook in het psalmboek staan dood en leven tegenover elkander, ieder met hun stoet van verwante machten en toestanden; aan de eene zijde ziekte, zonde, vijanden, godverlatenheid, aan de andere redding, heil, het wonen in den tempel, godsgemeenschap [11]). Tusschen die beide ligt de plaats

waar, in de ziel van den dichter, hemel en aarde elkander vinden, op het oogenblik dat beantwoordt aan het opstijgen van den offerrook en het opgaan van het offerdier in de heilige sfeer, waarop alle voorafgaande handelingen doelden.

De zooeven beschreven aan het offer ten grondslag liggende gedachtengang is voor sterke wijzigingen vatbaar, die zich mede in den ritus uitdrukken. Zoo kan de lange weg tot de apotheose bekort en het hoogtepunt spoediger bereikt worden wanneer het offer bestaat in een daemonisch, heilig of goddelijk wezen. De runderen die, voor een wagen gespannen, de ontvoerde heilige ark in het israelitische gebied terugbrengen, worden, onmiddellijk nadat zij daar aangekomen zijn, geslacht en als offer verbrand in het uit den wagen ontstoken houtvuur [12]). De aan de ouders van Simson verschenen engel gaat op in de vlam van het offer dat hemzelven gebracht wordt [13]).

Deze zijde van het offer is verwant aan de idee van den geofferden god, een idee, die in verschillende godsdiensten der oudheid een belangrijke plaats inneemt [14]). In het Oude Testament is zij niet rechtstreeks te vinden. Dat verwante ideeën onder Israel bekend waren en een groot dichter konden inspireeren, bewijzen de liederen van den lijdenden en ster-

venden knecht, poëzie die uitdrukking geeft aan de spanning van lijden en hoop, die het volk beheerscht in de laatste jaren der ballingschap. In het offer van den knecht, tegelijk bovenmenschelijke figuur en vertegenwoordiger van het volk, bereikt de oud-testamentische offeridee een kracht, die, zes eeuwen later, op de fundamenten van dogma en heilsgeschiedenis van het Christendom haar volle werking zal uitoefenen.

Intusschen heeft de israelietische gedachtenwereld sinds lang een andere richting genomen, een richting die niet in de eerste plaats de sacrale handeling, niet tijdelijke opneming in de heilige sfeer zoekt, maar vraagt naar den goddelijken wil en zijn uitvoering in volstrekte gehoorzaamheid en daarin de waarde van het leven vindt. Het sacrale type is op weg de leiding te verliezen om die te zien overgaan op het practische.

Sinds het midden der achtste eeuw treden de profeten op, die het aandurven de gebreken van de heerschende godsdienstvormen te plaatsen in den brandenden gloed van eigen revolutionaire opvattingen en idealen.

Priester en profeet zijn van huis uit vertegenwoordigers van twee zelfstandige godsdienstige typen. Voortaan zullen zij de heerschappij voeren onder Israel en zijn geestelijke

nakomelingen, hetzij naast elkander, hetzij in onderlingen naijver.

De hevigheid, waarmee de profeten zich uitspreken over de aan den eeredienst van hun tijd klevende misbruiken, kan soms den indruk wekken van een principieele bestrijding [15]). Die indruk zou echter niet geheel juist zijn. De overtuiging en het zelfbewustzijn van den profeet stellen hem niet tegenover, maar boven den priester. Over den eeredienst als zoodanig spreekt hij niet [16]). Maar wel predikt hij, dat eeredienst zonder moraal waardeloos is [17]), een leven van toewijding welgevalliger dan het brengen van gaven, gehoorzaamheid beter dan offer [18]).

Is deze opvatting in de achtste eeuw ongehoord? Neen.

Het oudste Jahwisme heeft — evenals trouwens andere godsdiensten der oudheid — met kracht de zede gehandhaafd. De bescherming van leven [19]) en eigendom [20]), de vrijlating van slaven uit hoofde van schuld na zesjarigen diensttijd [21]), de beveiliging van de ongehuwde vrouw tegen willekeur [22]) van den man — zijn onderwerpen die in de oudste teboekstelling van israelietisch recht, het Bondsboek [23]), in het middelpunt van 's wetgevers belangstelling staan. De in dit wetboek onderstelde staatkundige en economische toestand schijnt uit te wijzen, dat het neergeschreven is in de

periode volgende op die van de vestiging van het volk[24]), een tijdsbepaling die de codificatie verklaart als een poging om het gewoonterecht eenerzijds te handhaven, anderzijds aan te passen aan het ter plaatse geldende, waarschijnlijk eeuwenoude landrecht.

In een oudere, vóór-jahwistische periode wortelen voorschriften, wetsbepalingen, vermaningen, die hun eenheid daarin vinden, dat zij gedragen worden door een gevoel van diepen schroom tegenover de natuur, de menschen- en zelfs de dierenwereld: vader en moeder worden geëerd[25]), voor den ouderdom staat men op[26]), het dorschende rund mag niet gemuilband worden[27]), het jong laat men zeven dagen bij het moederdier[28]), en wie een broedende vogel op haar nest vindt, mag niet èn de moeder èn de jongen of de eieren nemen[29]). Men vindt verwante voorschriften ook in het oude Arabië, waar de Islam ze in het corpus der woorden en daden van Mohammed heeft ingelijfd, zooals het Jahwisme ze heeft opgenomen in de boeken van Mozes. Ze passen in deze omgevingen, ofschoon ze er tegen een nieuwen achtergrond komen te staan.

De profeten vinden derhalve voor hun zedelijke eischen aanknoopingspunten genoeg. Nieuw zijn bij hen de klemmende formuleering en de tegenstelling, die de wereldhistorische beteekenis van jonge bewegingen bepalen. Niet de zede, maar de zedelijkheid[30]), niet-

alleen recht, maar daarvóór gerechtigheid, desnoods tegen het geldende recht in[31]), dat is hun beginsel en dit beginsel heet uitdrukking van den goddelijken wil. Maatschappij, staat en godsdienst worden door de profeten uitsluitend beoordeeld naar het ethische ideaal. De ethiek wordt de maatstaf aller verhoudingen en aller opvattingen. Niet de schreeuw om verlossing, maar de overgave aan den goddelijken wil in een leven van toewijding wordt de drijfveer van den godsdienst. Dit ethisch idealisme hervormt oud-Israel, wordt het zuurdeeg der Evangeliën, gaat de geheele wereld door, — en blijft een ideaal.

Zoo treedt dan in de achtste eeuw de godsdienst van Israël in een nieuwe phase, die zich langzamerhand in vollen glans gaat vertoonen. De oude kernbegrippen krijgen een ander aanzien; haast onmerkbaar verschiet hun kleur. Het begrip heiligheid, dat in de oudste bestanddeelen van het Oude Testament vooral de doodelijke ongenaakbaarheid der godheid aanduidt, wordt de uitdrukking van een ethisch ideaal: „Weest heilig, want ik ben heilig"[32]). Rechtvaardigheid, van huis uit verwant aan almacht en onverbiddelijkheid, krijgt humane gedaante. De theologie wordt vermenschelijkt.

En ook de heerschende wereldbeschouwing wordt aangetast. Niet alleen volgens de oude israelietische opvatting, maar ook naar die

van andere semietische volken, bestaat er oorzakelijke samenhang tusschen 's menschen leven en lot. Men vindt haar uitgedrukt in oudarameesche inscripties, in de kleurlooze volkswijsheid van het verhaal van Ahikar, in het boek der spreuken en zij wordt aan het oude Arabië toegeschreven: wie goed doet, goed ontmoet en omgekeerd. De strafheid van het verband wordt slechts getemperd door die andere beschouwingswijze, die alle menschelijke verhoudingen als genealogische en het individu als niet meer dan een schakel in de keten van het geslacht ziet. De bloedwraak wordt bij ontstentenis van den doodslager op een van zijn bloedverwanten toegepast en de zonden van het voorgeslacht worden bezocht aan de nakomelingen [33]).

Met deze opvatting kunnen de profeten geen vrede hebben. Het ergert hen, dat hun tijdgenooten de nationale rampen aan hun voorvaders in plaats van aan zich zelf wijten [34]); het is in hun oogen onrecht dat de zoon gedood wordt om een misdaad door zijn vader begaan. Zij weigeren Gode toe te schrijven, dat hij het derde en vierde geslacht zou doen boeten voor wat niet hùn zonden waren.

Zoo proclameert dan Ezechiel dat ieder de bewerker van eigen lot is [35]). In het nieuwe wetboek, dat van Deuteronomium, wordt met nadruk de oude regel van strafrecht vervallen

verklaard [36]) en in de deuteronomische grondwet van het Jahwisme, de Tien Geboden, wordt bij de vergelding aan het derde en vierde geslacht de clausule opgenomen „voorzoover zij mij haten'' — een clausule die de oude genealogische vergeldingsleer te niet doet [37]).

Op den duur evenwel zou het besef niet uitblijven dat de oude vergeldingsleer, in haar uitsluitende beperking tot het individu, niet kon worden gehandhaafd. Job weigert zijn lijden aan eigen schuld toe te schrijven; hij keert zich niet alleen van de vergeldingsleer, maar van het geheele ethische godsbegrip af en grijpt weer naar het kosmische. Veel verder gaat Prediker, die het zoeken naar het verband tusschen mikro- en makrokosmos, de kleine wereld van den mensch en de groote daar buiten, verloren moeite noemt.

Beiden, veel geprezen en veel gelezen, zijn niettemin eenzamen voor zoover zij liggen buiten het stroombed der leidende gedachten, dat weldra het ethische en het wettische element in zich vereenigt.

Ons komt deze vereeniging niet vanzelfsprekend voor. Sinds in de Evangeliën die twee met elkander in botsing gekomen zijn, heeft het Westen er zich aan gewend met name de joodsche, ook wel de moslimsche, wet eerder in tegenstelling dan in verwantschap met de ethiek te zien. Men mag evenwel niet over

het hoofd zien, dat verwantschap bestaat.

De profeten stempelen hun zedelijke eischen tot goddelijke: „zóó heeft Jahwe gesproken" — zonder de sokratische vraag te stellen welke de hoogste norm is, de goddelijke wil of het zedelijk ideaal. In hun bewustzijn bestaat alleen de goddelijke wil, de grond van ethiek en wet beide. Nergens openbaart zich dit duidelijker dan in het boek Deuteronomium, dat het ethische en het wettelijke vereenigt in een eigen — dien vermanenden, breeden, gemoedelijken — stijl die eerder den moralist dan den wetgever kenteekent en van dien van het oude Bondsboek verschilt als een duif van een adelaar. Toch is Deuteronomium hervormer: in godsdienst, recht en maatschappij zal voortaan het beginsel der profeten heerschen.

Deuteronomium is ook het boek van de toekomst. Gevraagd naar de kern der wet, antwoordt Jezus met twee zinnen [38]), waarvan de eerste — het gebod van de liefde tot God — woordelijk aan Deuteronomium ontleend is, en de tweede — het liefhebben van den naaste — als een samenvatting van de sociale wetgeving van Deuteronomium zou kunnen gelden.

In deze samenvatting ligt tevens het afscheid van het juridische element, dat door het Christendom min of meer gesecularriseerd wordt. Toch blijft ook hier de herinnering aan oude banden bewaard in de onvermijdelijke casuïstiek.

Het Jodendom daarentegen neemt het deuteronomische type aan om het nooit meer te verliezen en wanneer in Arabië een nieuwe wereldgodsdienst geboren wordt, dan voert ook deze het dubbele blazoen van wet en ethiek. Doch daarover straks.

Intusschen rijst de vraag: wanneer Deuteronomium in de tweede helft der 7e eeuw vóór Christus de richting der toekomst aangeeft, welke plaats heeft dan nog het sacrament in den godsdienst van Israel en in het weldra opkomende Jodendom?

Bij allen uiterlijken bloei — de offerdienst breidt zich uit, de tempel wordt door Herodes herbouwd — is er verandering en verwording.

Het Jodendom in de verstrooiing, weldra talrijker dan het palestijnsche, voelt wel het heimwee van het vreemdelingschap, maar het kan zich niet tevreden stellen met een hunkeren naar eigen bodem waarop, naar oud-oostersche opvatting God en volk samenwonen en waar alleen de sacra in volle geldigheid voltrokken worden [39]). Het schept zich een eigen vorm van eeredienst, den liturgischen, in een eigen vergaderplaats, de synagoge [40]), die ook in het moederland ingang vindt, ja weldra den toon aangeeft in de discussies over heilige schrift, wet en politiek. Dit beteekent het los-

laten van offer en tempeldienst, op verschillende wijzen en maten zooals wij ze op de peilschaal der literatuur van dien tijd aantreffen. Het offer werkt niet meer in de eerste plaats als heilige handeling door den heiligen priester volgens de strikte regels van den ritus gebracht. Jezus Sirach, de spreukenverzamelaar (± 200 v. Chr.), wil nog wel erkennen dat het voltrokken moet worden omdat de wet dat nu eenmaal voorschrijft; maar zonder de vereischte gezindheid van den offeraar is het offer een daad van slechtheid. Welgevallige offers daarentegen zijn: het houden van wet en geboden, het oefenen van weldadigheid, het vermijden van het kwaad [41]).

Het Jodendom in de verstrooiïng troost zich dan ook met de gedachte, dat „een verbrijzelde ziel en een deemoedige geest gelijkwaardig zijn aan brandoffers" [42]).

Dezelfde opvatting spreekt zich zelfs in enkele psalmen uit [43]). De allegoriseering van eeredienst en offer — de „redelijke eeredienst", het „redelijk offer" [44]) —, heeft onder de leidende geesten de oude werkelijkheid doen verbleeken. Philo van Alexandrië verheerlijkt weldra de altaren zonder vuur, waaromheen de deugden een reidans houden [45]).

Aan het offer en den tempeldienst zelf doen zulke opvattingen natuurlijk afbreuk: de Essenen stellen hun eigen wasschingen hooger dan de tempelceremoniën en meenen door het

zenden van wijgeschenken genoeg gedaan te hebben [46]). Ja, men ontziet zich niet, zijn afkeer uit te spreken van de altaren als van steenhoopen bezoedeld door het bloed van dieren [47]).

Hier is het eindpunt van de anti-ceremonieëele richting der profeten bereikt. Straks wordt de nog niet voltooide tempel te Jeruzalem verwoest en de offerdienst opgeheven. Uitwendig en inwendig gebeuren schijnen hier in samenhang. Het dierlijk offer heeft in de monotheïstische godsdiensten zijn tijd gehad. Het sterft zijn natuurlijken dood. Maar, als om aan zich zelf de eeuwige jeugd van de idee der offerapotheose te bewijzen, herrijst het, vernieuwd, verrijkt en versterkt, in het opkomende Christendom. Zijn heilige geschiedenis — het lijden en sterven van het lam Gods —, zijn dogma — God die zichzelf als offer brengt en uit den dood herrijst —, zijn ritus — brood en wijn als goddelijk vleesch en bloed — zijn elk op zich zelf ontsproten aan de offeridee. Ze vormen te zamen de kern van het Christendom, dat ze over de wereld verbreiden zal. Echter niet zonder innige samenbinding met de ethiek. De tegenstelling tusschen de beide typen is hier verzacht, verzoend, maar niet uitgewischt.

De laatste zelfstandige vorm van semietisch monotheïsme, de Islam, dankt zijn oorsprong

aan een profeet. Evenals bij vele israelietische profeten is de gedachte aan het naderend oordeel uitgangspunt en achtergrond van Mohammed's prediking[48]) van gehoorzaamheid aan den goddelijken wil, het volbrengen van goede werken en het vereeren van den éénen God. Gedurende de eerste eeuwen van zijn bestaan vertoont de Islam zich bijna uitsluitend als vertegenwoordiger van het praktische, het ethisch-wettische type. Sacramenten of priesters heeft hij nooit gekend.

Het is bekend dat ons westersch spraakgebruik op dit punt den Islam geen recht doet en dat het groote moeite gekost heeft het ontbreken van een geestelijkheid in den Islam, ook maar eenigszins in beteekenis en functie overeenkomend met de katholieke geestelijkheid, onder de algemeen bekende noties omtrent dien godsdienst te doen opnemen. De misvatting waarvan het populaire spraakgebruik getuigt, is gemakkelijk te verklaren. Maar ook wie de geschiedenis van den Islam, zijn opnemings- en aanpassingsvermogen kent, kan er zich over verwonderen, dat noch Mohammed, noch de gemeente in later tijd, met vele opvattingen en riten van het Christendom niet ook priesterschap en misoffer in eenigen vorm heeft overgenomen. Men mag aannemen, dat Christelijke invloed op het ontstaan en de ontwikkeling van den moslimschen eeredienst,

met name de Vrijdagsviering, niet ontbroken heeft [49]) — de punten van overeenkomst raken eer vorm dan wezen. De dagelijksche ritueele godsdienstoefeningen zijn zuiver liturgisch evenals die van de synagoge. En ook die andere herinnering aan het offer, het onverplichte slachten bij de bedevaart, gelijkt meer een ritueele slachting ten behoeve van de armen, dan de plechtige voltrekking van een ritus. Inderdaad, op geen oogenblik in zijn geschiedenis schijnt een opname van sacramenteele offerriten in den Islam overwogen te zijn, die dan ook, wat deze negatieve zijde betreft, dichter bij het Jodendom dan bij het Christendom staat.

De gelijkenis tusschen Islam en Jodendom is evenwel niet alleen van negatieven aard. Beide godsdiensten leggen den grootsten nadruk op het volbrengen van den goddelijken wil zooals deze zich heeft uitgesproken in een wetgeving die het geheele leven regelt en ook het geloof zelf in de plichtenleer opneemt [50]).

Ten aanzien van de ethiek gaat de Islam zijn eigen weg. Wekken de israelietische profeten den indruk, dat de ethiek de maatstaf aller dingen geworden is, noch in den Koran noch in het systeem van den Islam is dit het geval. Zonder twijfel beteekende de moraal van den Koran voor het oude Arabië een sterke verheffing [51]), zonder twijfel ook staat

Mohammeds theologie in dezelfde verhouding tot die van zijn heidensche omgeving. Maar de ethiek van den Islam blijft eenerzijds uitdrukking van den goddelijken wil, gebod; anderzijds — voor den mensch — middel om gehoorzaamheid en goede werken te oefenen. Philanthropie en maatschappelijk idealisme kunnen hier alle gewenschte steun- en aanknoopingspunten vinden; ze het beginsel of een van de beginselen te noemen die Mohammed dreven [52]), zou een misteekening van zijn beeld beduiden. Wie bedenkt, dat in de geschiedenis van het Christendom volstrekt niet altijd goede werken in de eerste plaats van maatschappelijk of menschlievend gezichtspunt beschouwd zijn, zal hier gemakkelijker de noodige onderscheiding kunnen maken.

Ook naar haar bovenmenschelijke zijde wordt de ethiek van den Islam nooit tot absolute norm. Het spreekt van zelf, dat de God, die rechtvaardigheid, weldadigheid, zachtheid jegens slaven, zwakken en dieren, ja zelfs het wegnemen van een tak op den weg voorschrijft, in dit opzicht aan alle eischen der ethiek beantwoordt. Toch heeft de dogmatiek zich genoodzaakt gezien een principieel voorbehoud te maken, dat ten aanzien van het geheele godsbegrip geldt: zij spreekt van God in menschelijke termen, maar legt er den nadruk op, dat die termen, hoewel getrokken uit hun

gewone omgeving, tevens onttrokken zijn aan hun menschelijke beteekenis: God is in volstrekten zin rechtvaardig; maar zijn rechtvaardigheid komt niet altijd overeen met hetgeen de mensch als zoodanig beschouwt. Een theodicee behoeft de moslimsche dogmatiek dan ook niet te geven. Achter deze dogmatisch-philosophische bespiegelingen staat de tweespalt tusschen moraal en wereldverloop, die den Prediker onoplosbaar scheen. Hier wordt een subtiel antwoord gegeven. Onverdeelde instemming heeft het niet gevonden; ook de Islam heeft zijn Remonstranten gehad. Maar de rechtzinnige gemeente heeft het aanvaard en daardoor een van de meest sprekende trekken van den Islam, dien van Allah's absolute souvereiniteit en eenigheid gehandhaafd. De figuur van den satan heeft in den Islam dan ook nooit een belangrijke principieele beteekenis verkregen.

Intusschen vertoonen zich in den Islam in den tijd van de opkomst der scholastiek, misschien reeds vroeger [53]), hier en daar de eerste roerselen der mystiek. Naar een gangbare opvatting vindt zij gereeden toegang tot het haar oorspronkelijk vreemde gebied, doordat zij in iedere gewenschte mate vergoedt wat den starren ouden Islam aan gevoelswarmte mocht ontbreken.

Men kan de betrekkelijke juistheid dezer opvatting recht doen weervaren en haar tevens onvolledig vinden. Het oostersch Christendom toch draagt in veel geringere mate een wettisch stempel dan de Islam; het kent geen goddelijke wet die naast het godsdienstig ook het sociaal-economisch en staatkundig leven tot in bijzonderheden regelt. Niettemin heeft hier de mystische levenshouding ingang gevonden, is zij het ideaal van groote scharen geworden en heeft zij leiders voortgebracht wier werken in Oost en West invloed hebben uitgeoefend, een invloed die zich ten onzent tot in de Imitatio laat speuren.

Wie zich de opname van de mystiek in den Islam wil duidelijk maken, zal derhalve wel doen door dit verschijnsel niet uitsluitend of in de eerste plaats in verband met de ideeëngeschiedenis van den Islam te beschouwen. Bijaldien men eene verklaring verlangde, zou men zelfs niet kunnen volstaan met het zoeken naar een sleutel die op de binnenste deuren van Islam en oostersch Christendom beide past. Want de ascetisch-mystische houding blijkt een levensideaal dat nagenoeg alle levende krachten van de hellenistische cultuur tot zich trekt: Essenen, neopythagoreeërs, alexandrijnsche theosophie, neoplatonische wijsbegeerte. Wanneer men dit in het oog houdt, verliest de vraag naar een verklaring haar klem en zal

zij zich omzetten in een poging om te zien en te overzien. Kan men van de geschiedenis meer verlangen dan dat zij ons den loop van gebeurtenissen en ideeën toont?

Verwonderlijk is de omkeer die zich voltrekt in de gedachtenwereld der oude volken in de eeuwen die het Christendom voorbereiden. De eenheid des levens die oudtijds natuur en staat, godsdienst en ethiek als een onverbrekelijk geheel voelde, maakt plaats voor een dualisme dat overal de tweeheid ziet: in de tegenstelling tusschen licht en duisternis, goed en kwaad, geest en stof, God en wereld. De naieve levensaanvaarding der jeugd is voorbij; men aanvaardt niet meer het leven, maar den dood als doorgang tot het ware leven.

Aan dezen omkeer neemt vroeg of laat nagenoeg de geheele antieke wereld deel. Niet op eenvormige wijze. Wat in Hellas ondergaat is geheel verschillend van de tanende tradities der sadduceesche aristocratie te Jeruzalem en heeft nauwelijks iets gemeen met het arabische heidendom dat zonder snik sterft. Maar op zekeren afstand gezien vertoonen het oude en het nieuwe in hun tegenstelling hier, daar en ginds sterk verwante trekken: levensaanvaarding, al of niet verbonden met veelgodendom, tegenover levensontkenning, al of niet verbonden met mono-

theïsme. Vandaar dat het nieuwe, overal waar het zich vertoont, een stempel draagt waarin de ascese een van hare deviezen gegrift heeft.

Deze wereldbeschouwing, gegrond op en verbonden met de erfenis der helleensche wijsbegeerte en wetenschap, vormt zich tot een grondslag waarop ethiek, mystiek, wetenschap en wijsbegeerte van in bijzonderheden uiteenloopende denkrichtingen zijn gebouwd. In mindere of meerdere mate worden Jodendom, Christendom en Islam aan het neo-platonische systeem aangepast: het ethisch-wettische type van profeten en wetgeleerden vermengt zich met het ethisch-mystische van denkers en asceten. Het eerste overheerscht in het Jodendom en den oudsten Islam; het laatste doortrekt het oostersch Christendom en den lateren Islam.

Was de oude ethiek practisch, den wil Gods vervullende in gehoorzaamheid, in naastenliefde, of in beide, de nieuwe trekt in haar hoogere kringen iedere gebodsvervulling onder het gezichtspunt der heiliging, der losmaking van de stof, der contemplatie. Waar deze ascetische ethiek stilzwijgend of uitgesproken, de extase, dat wil zeggen den overgang van het bewustzijn uit zijn stoffelijke omgeving tot tijdelijke eenwording met het Eéne, onderstelt, gaat zij, dikwijls onmerkbaar, over in mystiek [54]).

De ascetische grondslag, tevens haar voedingsbodem, wordt door de mystiek slechts

zelden verlaten [55]). Binnen de christelijke gemeenschap is de band tusschen beide hechter dan in den Islam. Het is alsof de aanknoopingspunten die de oud-christelijke literatuur der ascese biedt, door het oostersch Christendom gezocht zijn om eigen voorkeur voor deze levenshouding te kunnen uitvieren. Waarschijnlijk in Egypte voorbereid [56]) en vandaar naar Syrië overgebracht, worden monnikendom en hermitage een der meest kenmerkende trekken van het oostersch Christendom.

De oudste Islam, hoewel strak in vergelijking met het arabische heidendom, en ook hier en daar tot ascese geneigd, wil van monnikendom niet weten. De kluizenaar is hem een niet onsympathieke zonderling. Ook later, wanneer de mystiek in de vormen van broederschappen en orden op het gebied van den Islam toegang en uitbreiding heeft verkregen, blijft de nadruk op de ascese geringer dan in het Oostersch Christendom. Maar de band blijft. En Ghazali's ethisch-mystische tractaten zijn, van onzen afstand bezien, uitdrukking van die algemeen-hellenistische wereldbeschouwing waarin Cristendom en Islam beide wortelen.

Hier verbindt zich dus op ongedwongen wijze het mystische type met het ethische [57]) dat in deze verbinding den klemtoon niet op den goddelijken wil noch op de verhouding tot den naaste, maar op den arbeid aan de eigen

persoon legt. Het praktische type gaat hier over in het beschouwende.

Op minder natuurlijke en dus minder innige wijze vereenigt zich het mystische met het sacramenteele type. De term cultusmystiek, in de wetenschappelijke literatuur niet ongewoon, zou het tegendeel kunnen doen vermoeden. Men dient evenwel te bedenken dat het bestanddeel „mystiek" in dezen term niet in zijn strenge beteekenis, maar in den zin van innige, religieuze aandoening gebruikt wordt. Op dezelfde wijze heeft bv. de in het Oosten gangbare aanduiding van de eucharistie als goddelijk mysterie [58]) ook de innerlijke ervaring daarvan op het oog. In dezen zin heeft ook Ghazālī ieder onderdeel van den moslimschen eeredienst in hoogsten aanleg als een symbool van ethisch-mystische waarden en als aanleiding tot de ervaring daarvan, beschreven.

Dit alles neemt evenwel niet weg, dat op den heilsweg der mystiek in haar volle beteekenis, de eeredienst niet een noodzakelijke statie is. „Stilte en eenzaamheid" [59]) als levenselement van den mysticus, sluiten tevens losmaking van den eeredienst in, want deze onderstelt een gemeenschap. Stilte en eenzaamheid daarentegen kennen slechts één mensch wiens eenig doel is het stoffelijke te overwinnen en reeds hier in de geestelijke wereld op te gaan. De arbeid van den mysticus is, als zuiver

innerlijk, tegengesteld aan het sacrale drama dat, hoezeer ook symbool, zich toch zonder tegenzin voltrekt in het stoffelijke.

Zonder uitzicht of hoop zou die arbeid van den mysticus moeten schijnen, indien niet de dualistische wereldbeschouwing die het middeleeuwsche Oosten beheerscht, omsloten ware door de monistische, die al die tegenstellingen — geest en stof, goed en kwaad, God en wereld — ten slotte voor onwezenlijk en dus wezenlijk opgeheven aanziet.

Renan heeft het monotheïsme een instinct der semietische volken genoemd. Men zou misschien hetzelfde van het monisme kunnen zeggen. De gang der ideeën in het middeleeuwsche Oosten schijnt hiermee in tegenspraak. Hier wordt in de eerste plaats de gedeeldheid van al het bestaande gevoeld. Zeker. Maar nergens is tevens zóó sterk het besef, dat die tweeheid schijn is, dat al het stoffelijke, de geheele wereld schijn is, dat alleen het bewustzijn overblijft, om ook zelf te vervloeien en op te gaan in het Eene. Plotinus († 270 n. Chr.) heeft de stijging van den geest naar dit rijk van ijlste ijlheid beschreven [60]) met de edele sereniteit van den Helleen en de smeltende, smachtende innigheid van den oosterschen mysticus. Nagenoeg negen eeuwen later inspireert zijn gedicht in proza Ghazali († 1111) tot een beschouwing over de hemelvaart van

den mysticus naar het ongeschapen licht en naar het Eene Absolute [61]). Plotinus en Ghazali zijn ieder voor zich vertegenwoordiger van een eigen, machtige groep. Ware het niet van elders bekend, dan zou uit hunne behandeling van dit onderwerp kunnen blijken hoezeer, bij alle verschil, deze groepen in haar diepste wezen verwant zijn. Beide wortelen in de oostersche opvatting, die de empirische ziet als den weerschijn van een onzichtbare wereld, — een opvatting die een zekere gelijkenis vertoont met de platonische ideeënleer en met het westersch-middeleeuwsche realisme.

Men meene evenwel niet, dat alleen het nabije Oosten in deze bijzondere sfeer als zijn eigene zou leven. Het hellenistisch monisme is met den Islam over Midden-Azië en Britsch-Indië naar den indischen Archipel gekomen en heeft daar een weerklank gevonden, die op innerlijke verwantschap schijnt te wijzen. En ook de russische literatuur wekt in dit opzicht den indruk van tot het Oosten te behooren.

Deze sfeer schijnt het natuurlijke element der mystiek. Ook het Westen heeft zijn groote mystieken. Maar zij zijn enkelingen, de verbreiding van derwishen en mystisch-extatische broederschappen heeft het Westen niet of nagenoeg niet aanschouwd. Wat wij gewoon zijn in ons populair-natuurwetenschappelijk spraakgebruik de realiteit te noemen, is voor het

Oosten een sluier die de werkelijkheid onthult en omhult. Vandaar dat de term voor realiteit in het Arabisch tevens een van de gewoonste aanduidingen van de godheid is.

Op het punt der werkelijkheid gaan Oost en West uiteen; het schijnt dat hier het diepste verschil tusschen beide ligt.

Het godsdiensthistorisch onderzoek zal nooit het eigene van ieder dezer drie godsdiensten uit het oog mogen verliezen. Maar het kan ook niet nalaten te wijzen op onderlinge verwantschap, die zich vertoont aan ieder die wil zien en verstaan. Veel wederzijdsch misverstand tusschen menschengroepen en volken kan daardoor uit den weg geruimd worden. Ons vaderland heeft zich in dit opzicht niet onbetuigd gelaten. En wat onze universiteit betreft, zoo mogen wij op haar verjaardag met trots bedenken dat haar eeuwenoude en levende traditie ook op dit gebied een bekrachtiging is van het devies, waarin zij zich roemt te zijn:

libertatis praesidium.

Ik heb gezegd.

AANTEEKENINGEN

1) Exodus 34, 23; 23, 15.

2) 1 Samuel 1, 21.

3) 2 Samuel 24, 25.

4) The Religion of the Semites.

5) L'année sociologique I; vgl. ook Mélanges d'histoire de religion, blz. 1—130.

6) Vgl. Mélanges, p. 15.

7) Men vergelijke: W. B. Kristensen, Het verband tusschen godsdienst en de zucht tot zelfbehoud, Leiden 1901.

8) W. Robertson Smith, a. w., p. 339.

9) Verwante gedachten in Vondel's Altaergeheimenissen.

10) Op het verband tusschen het psalmboek en den eeredienst heeft in den laatsten tijd vooral S. Mowinckel in zijn Psalmenstudien II (Videnskapsselskapets Skrifter, II. Hist.-filos. Klasse 1921. N° 6. Kristiania 1922) de aandacht gevestigd.

11) Zie bv. Psalm 3; 4; 5; 6; 22; 28 enz.

12) 1 Samuel 6, 14.

13) Richteren 13, 20.

14) Voorbeelden uit andere godsdiensten bij Frazer, The Golden Bough[3], part III; Hubert en Mauss, Mélanges p. 3 vgg.

15) bv. Amos 5, 21 vgg.

16) Jeremia 7, 22 verklaart Jahwe onverschillig voor offers, maar niet voor het volbrengen van zijn wil.

17) Jesaja 1, 11—17.

18) 1 Samuel 15, 22.

19) Exodus 21, 12 vgg.

20) Exodus 21, 37; 22, 1 vgg.

21) Exodus 21, 1 vgg.

22) Exodus 22, 15 vg.

23) Met Exodus 22, 19 eindigt het Bondsboek. De volgende bepalingen zijn in een anderen toon gesteld; ze zouden in Deuteronomium passen.

24) Zoo reeds A. Merx, Die Bücher Moses und Josua (Tubingen 1907), blz. 35 vgg.

25) Leviticus 19, 3.

26) Leviticus 19, 32.

27) Deuteronomium 25, 4.

28) Leviticus 22, 27.

29) Deuteronomium 22, 6. Verg. B. D. Eerdmans, De beteekenis van het Oude Testament voor onze kennis van de gedachtenwereld der oudheid, Leiden 1913.

30) Jeremia 7, 22. Over de begrippen zede en zedelijkheid vgl. Hegel's Philosophie der Geschichte.

31) Waarschijnlijk is Amos 2, 6 zoo te verstaan.

32) Leviticus 19, 2.

33) Exodus 34, 7; Numeri 14, 18.

34) Jeremia 31, 29; Ezechiel 18, 2.

35) Ezechiel 18.

36) Deuteronomium 24, 16.

37) Vgl. Eerdmans, Alttestamentliche Studien, III, 131 vgg.

38) Mattheus 22, 37—40; vgl. Deuteronomium 6, 5 en Leviticus 19, 18.

39) Over de legitimiteit der tempels te Elefantine en te Leontopolis bestaat verschil van meening; in ieder geval heeft de diaspora als geheel zich van het bouwen van tempels onthouden.

40) Over synagoge en synagogedienst als navolging van tempel en tempeldienst zie Krauss, Synagogale Altertümer. Berlijn—Weenen 1922, passim.

41) Jesus Sirach 34, 18 vgg.; 35, 1 vgg.

42) Daniel 3, 38 vgg. in de LXX.

43) Psalm 40, 7; 51, 19.

44) Romeinen 12, 1; cf. Philo, Opera, ed. Mangey, II, 151.

45) Opera, ed. Mangey, I, 345.

46) Josephus, Antiquitates, XVIII, 1, 5.

47) Carmina Sibyllina 4, 24 vgg.

48) Snouck Hurgronje, Verspreide Geschriften, I, 262, 339 vgg.

49) Vgl. C. H. Becker, Zur Geschichte des islamischen Kultus, in Der Islam III, 374 vgg.

50) Ook in het Katholicisme wordt het geloof veelal

als plicht opgevat; vgl. Heiler, Der Katholizismus, p. 238 vgg.

51) Vgl. Goldziher's hoofdstuk Muruwwa und Dîn in Muhammedanische Studien I, 1 vgg.

52) Mohammed is als sociaal hervormer opgevat door Grimme in zijn Mohammed (Münster 1892). Daartegenover Snouck Hurgronje, Une nouvelle biographie de Mohammed in Revue de l'histoire des religions, 15e année, tome XXX, p. 48—70, 149—178 = Verspreide Geschriften I, 319 vgg. Vgl. ook VI, 219.

53) Ook wie de opvatting van Massignon (Le lexique technique de la mystique musulmane, Parijs 1922) aanvaardt, zal moeten erkennen, dat het contemplatief en het extatisch element in de eerste eeuw der Hidjra zich nauwelijks manifesteeren.

54) Deze opvatting is bestreden door G. Furlani in Rivista degli studi orientali, X, 708.

55) Op moslimsch terrein door de Ibāḥīya.

56) Men denke aan de door Philo in zijn De vita contemplativa beschreven Therapeuten. Hoeveel min of meer verwante gemeenschappen zijn er in, vóór en onmiddellijk na zijn tijd in Egypte geweest? — Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca, Göttingen 1916.

57) Ook het Jodendom heeft hier en daar die verbinding gekend. Toch schijnt deze godsdienst als geheel véél meer in het ethisch-wettische spoor gebleven te zijn. — Overigens is ook binnen den ascetisch-mystischen kring het bewustzijn der tegenstelling tusschen de theoretici en de practici, d. w. z. tusschen hen die zich geheel aan het beschouwende leven wijdden en hen die wel met anderen verkeerden, levendig gebleven. Vgl. Reitzenstein, t. a. p., p. 20, 96; Euagrius, Mönchsspiegel, ed. Reitzenstein, § 31, 64 etc. en Isaac van Nineve, passim.

58) Het syrische rāzā alāhāyā.

59) Vgl. Carlyle's „silence and secrecy" in zijn Sartor Resartus.

60) Enneades, vooral VI, 9.

61) Zijn Mishkāt al-Maṣābīḥ.

Wensinck
Hoofdvormen van
Oostersch monotheisme.

849221

Oct 3'41 Jacobsen Feb 17'42

Apr 16'42 [illegible] '42